

Ein arabischer Fürstenspiegel und seine platonische Wurzel

Der arabische Philosoph, Al-Fārābī (873—950), der auch als „der zweite Lehrer“ bekannt ist, beschreibt die Eigenschaften des idealen Herrschers. Die Liste der in zwölf Punkten kurz zusammengefaßten Charakterzügen ist die folgende:

1, Der Herrscher muß in gutem physischen Zustand sein, seine Körperteile müssen gesund sein, damit sie ihre Aufgaben ausführen können.

2, Er muß Intelligenz und gute Vorstellungskraft haben.

3, Er braucht gute Gedächtniskraft, damit er alles, was er wahrgenommen hat, im Gedächtnis behalten kann.

4, Er braucht Scharfsinn, weil er gute Folgerungen aus den kleinsten Indizien ziehen muß.

5, Er muß imstande sein, alles, was in seinem Intellekt ist, auf eine vollkommene Weise zum Ausdruck bringen zu können.

6, Er muß das Lernen gern haben. Er darf keine Qual im Laufe der Lernens fühlen, weil er alles schnell und leicht auffassen kann.

7, Seine Natur muß das Essen, das Trinken, das Spiel usw. ablehnen.

8, Er soll die Wahrheit und die Wahrheitsliebenden gerne haben, und die Lüge mit den Lügern hassen.

9, Er muß großmütig sein.

10, Er muß das Geld geringschätzen.

11, Er muß die Gerechtigkeit und die gerechten Leute lieben und alles, was mit der Gerechtigkeit nicht vereinbar ist, vermeiden.

12, Er braucht eine starke Willenskraft und Tapferkeit, damit er alles tut, was er für richtig hält.¹

Diese Liste der gewünschten Charakterzüge eines Herrschers ist nicht alleinstehend in der islamischen Literatur. Al-Fārābī selbst kommt auf sie zurück in seinem Werk, das unter dem Titel *Tahṣīl al-sa'ādat* bekannt ist,² sein Werk beeinflusste aber auch andere Denker. Demzufolge finden wir dieselbe Liste auch in einem Traktat der Lauteren Brüder,³ und in dem nur auf hebräisch erhaltenen Kommentar des Averroes zu Platons Republik.⁴

¹ al-Fārābī: *Kitāb 'arā' ahli 'l-madīnati 'l-fādila*, ed. Alber NÄDER, Beirut 1973, 127—128; Al-Farabi on the Perfect State, ed. R. WALZER, Oxford 1985, 246—248.

² al-Fārābī: *Kitāb tabā' al-sa'ādat*, ed. GA'FAR AL JASĪN, Beirut 1981, &62, S. 94—95.

³ *Rasā'il Ikhwān al-Safā'*, Beirut 1957, IV., 129—130, (Al-'uḥīm al-nāmūsijja wa 'l-šar'ijja, 47. Traktat, 9. Kapitel).

⁴ Averroes on Plato's „Republic“, transl. with an introduction and notes, by R. LERNER, Cornell University Press, Ithaca—London 1974, 72—73.

Diese Beschreibung des guten Herrschers wurde Gemeinplatz in der arabisch geschriebene philosophischen Literatur. Mit dieser philosophischen Schilderung des idealen Königs haben wir eine Schwierigkeit, die an der zitierten Stelle des *Kitāb taḥṣīl al-sa'ādāt* angedeutet ist. In diesem Werk an dieser Stelle spricht al-Fārābī nicht von dem Herrscher des Staates, sondern von dem guten Philosophen. Der gute Herrscher und der gute Philosoph werden also gleichgestellt. Al-Fārābī gibt auch seine Quelle an: die 'Politik' Platos.⁵

Die modernen Forscher sind darin einig, daß sich diese Worte auf den ersten Teil des sechsten Buches des Staates beziehen. An dieser Stelle beschreibt Plato die Eigenschaften des Philosophen.

R. Walzer weist in seinem Kommentar zu al-Fārābī stellenweise nach, daß sich die Mehrheit der zwölf Forderungen, die von den Arabern aufgezählt wurden, im Platos Staat befinden. Die physische Kraft wird in VI. 494 B, 498 B verlangt, die *eumatheia* in VI. 486 C, 490 C, die gute Gedächtniskraft in VI. 486 sinnlichen Genüsse in VI. 485, 490 B, die Mißbilligung des Geldes in VI. 485 E, die Liebe zu Wahrheit in VI. 486 B, 490 B. Die *megalopsychia* ist aristotelischer Herkunft (Eth. Nicom. 1124 a 1 ff.), Willensstärke und Tapferkeit sind galenischer Herkunft (P. Kraus: *Kitāb al-akhlāq, Majallat Kulliyyat al-Ādāb bi'l-Jāmi'at al-Misriyya* 5, 1937, 38 und 46.). Die *ankhinoia* (Scharfsinn) ist die Neuerung des arabischen Textes.⁶

Der arabische philosophische Fürstenspiegel ist also ursprünglich ein griechischer „Philosophenspiegel“.

Wo und wann diese Veränderung stattgefunden hat, das sind Fragen, die schwer zu beantworten sind. R. Walzer nimmt an, daß der arabische Text auf spätere platonische Einflüsse zurückzuführen ist, diese Einflüsse lassen aber sich nicht definieren.⁷

Walzer hat recht, als er behauptet, daß die arabische Tradition von dem späteren Platonismus inspiriert wurde. Wahrscheinlich ist er im Irrtum, wenn er annimmt, daß die unmittelbare Quelle der Araber nur ein hervorragender Platonist sein kann.

Viele Beispiele zeigen, daß die großen Gestalten der klassischen Philosophie in der Spätantike durch die Schultradition und durch die in der Schultradition unentbehrlichen Kompendien bekannt wurden. Ein gutes Beispiel ist die *Topica* des Aristoteles. I. Kaimio hat bewiesen, daß Cicero, als er seine *Topica* schrieb, sich durch ein für uns unbekanntes

⁵ a. a. O. 95.

⁶ R. WALZER, a. a. O. 445-446.

⁷ R. WALZER: a. a. O. 444: ...al-Fārābī derives his information from a later form of the Platonic tradition. What we read in his book is the reflection of Hellenistic and later Plato reading. The arguments are arranged in a more systematic way, and certain new ideas occur whose germs can mostly be detected in Plato's work. It is not possible in the present state of our knowledge either to describe in any detail the trend of the later Platonism which al-Fārābī continues, or to name the author on whom he ultimately depends. He was, I believe, an outstanding Platonist of a reasonably independent frame of mind who may have lived towards the end of the Roman Empire. ...It is tempting to think of Porphyry as a likely intermediary; but this is no more than a conjectured possibility.

Topica-Compendium hat führen lassen. Er kannte die ursprüngliche Topica des Aristoteles nicht.⁸

D. Gutas hat gezeigt, daß Miskawaihis Büchlein, das unter dem *Kitāb tarīḥ al-sa'ādāt wa manāzil al-'ulām* bekannt ist, und dessen Parallelstück in al-Kindī's Traktat *Kammijjat kutub Aristū*⁹ die Bearbeitung eines Traktats von Paulus Persa ist, der seinerseits wahrscheinlich aus alexandrinischen Quellen schöpfte.¹⁰

Wenn wir — von diesen Beispielen ausgehend — nicht einen hervorragenden Platonisten mit R. Walzer suchen, sondern ein unbekanntes Kompendium, dann brauchen wir nicht so unschlüssig sein, wie er in seiner jetzt zitierten Stelle ist. Al-Fārābī hat nämlich ein kurzes Werk unter dem Titel *Platos Philosophie* hinterlassen. In diesem Werk beschreibt er den Inhalt und Zweck aller platonischen Dialoge. In diesem Werk können wir das Folgende lesen:

„Dann erklärte er [Plato], was die Vollkommenheit ist, die man in der Menschheit erreichen kann, wenn die theoretischen, politischen und praktischen Wissenschaften in ihm zusammenkommen, und was seine Würde in der Stadt [im Staat] sein muß. Er erklärte, daß diese Würde der Rang des Herrschers (der Stadt) ist. All das ist in seinem Buch „Kritias“ (Absonderung der Wahrheit) zu finden. In diesem[Buch] beschrieb Plato, wie Kritias erzählte, daß er, den Timaios zeugte und Sokrates erzog — d. i. der sich einige, was im Timaios und Nomoi zu finden ist — vertraut mit der Theorie und Praxis war.“¹¹

Der ursprüngliche Dialog ist uns nur fragmentarisch bekannt. Es ist sicher, daß der Schauplatz des Dialogs die versunkene Insel „Atlantis“ ist. Auf dieser Insel lebte ein irdisches Mädchen, Kleito, das dem Meeresgott Poseidonios Kinder gebar. Diese Kinder waren die Könige der verschiedenen Teile der Insel.

Die jetzt zitierte Stelle des arabischen Werkes besagt, daß sich die Geschichte des Dialogs als ein Bildungsroman entwickelte. Wenn wir die zwei Quellen vereinigen, dann müssen wir sagen, daß sich die Nachkommenschaft des Poseidon entartete. Zeus mußte eingreifen — und das ist das Ende unseres Textes. Wahrscheinlich gab er den Einwohnern der Insel einen neuen König, der Kritias genannt wurde, der Sohn des Timaios und ein Zögling von Sokrates war. Der Text muß vorgetragen haben, wie er aufgezogen wurde und wie er den Rang des Königs erreicht habe.

Der Dialog muß eine Utopie im engeren Sinne des Wortes gewesen sein. In dieser utopistischen Geschichte bekam Kritias eine philosophische Ausbildung. Er hat, wie die Philosophen, die Theorie und die daraus folgenden Praxis angeeignet. Wie der arabische Text sagt: seine Vertrautheit mit Theorie und Praxis ist die Würde des Herrschers. Der Dialog muß also den Werdegang des Herrschers geschildert haben, er muß folglich ein Erziehungsroman und gleichzeitig ein Fürstenspiegel gewesen sein.

⁸ I. KAIMIO: Cicero's Topica: The Preface and Sources, Turun Yliopiston Julkaisuja 141, Turku 1976.

⁹ in: Rasā'il al-Kindī al-falsafīja, ed. Abū RĪDA, Kairo 1950, I., 262-273.

¹⁰ D. GUTAS: Paul the Persian on the Classification the Parts of Aristotle's Philosophy: a Melistone between Alexandria and Bagdād, Der Islam 60, 1983, 231-267.

¹¹ Aflātūn fi 'l-islām, ed. Abdarrahman BADAWI, Beirut 1980, 25.

Diese Folgerung kann durch weitere Erwägungen unterstützt werden. Hier möchte ich mich wieder auf das Werk *Kitāb taḥṣīl al-sa'ādat* berufen. Das Werk bildet das dritte Stück einer philosophischen Trilogie, deren andere Teile die Philosophie Platos (das Werk das hier öfters angeführt wurde) und die Philosophie des Aristoteles behandeln. Es gehört also zur Gruppe der Traktate, die wahrscheinlich griechischen Kompendien folgen. Darüber hinaus schrieb Muhsin Maḥdi, daß der Zweck des Werkes die Rekonstruktion der wahren Philosophie Platos und Aristoteles' ist. In diesem Werk wollte also al-Fārābī die Gedanken Platos und Aristoteles' treu wiedergeben, so wie sie ihm bekannt waren.¹²

In diesem Werk schreibt al-Fārābī, daß die Bedeutung des Imams, des Philosophen und des Gesetzgebers eine und dieselbe ist.¹³ Der Philosoph ist bewandert in den theoretischen Fragen, der Gesetzgeber verfügt über zuverlässige Kenntnisse im Gebiete der Praktischen Wissenschaften, der König aber vereinigt beide Fähigkeiten in sich. Er ist stark in Theorie und Praxis in derselben Zeit.

Das ist eben, was wir in der angeführten Stelle über Kritias gelesen haben. Die Liste der zwölf Eigenschaften, die wir bei verschiedenen arabisch schreibenden Autoren auffinden können, enthält sowohl theoretische, als auch praktische Tugenden. Ebenso verlangt Plato von den Philosophen im sechsten Buche des Staates die theoretischen und praktischen Tugenden. Der Dialog Kritias kann also eine mehr ausgearbeitete Version der gegenüber dem Philosophen (der auch als König galt) gestellten Forderungen gewesen sein.

Der Kritias war meines bestens Wissens in arabischer Übersetzung nicht bekannt. Der Kritias, der den Ausgangspunkt der diesbezüglichen Tradition sein konnte, war bestimmt durch Kompendien, wie u. a. das Werk das al-Fārābī, das unter dem Titel *Die Philosophie Platos* überliefert wurde, bekannt.

Das genannte Werk hat viele Indizien, die darauf hinzuweisen scheinen, daß es eine arabische Version eines früheren Werkes ist. Die arabische Umschrift vieler griechischen Namen zeigt klar, daß sie durch eine syrische Form, durch eine Umschrift, die die Eigenschaften der syrischen Rechtschreibung aufweisen.

Hier möchte ich nur manche Beispiele anführen.

Der Traktat schreibt den Namen Theaitetos als طائيطوس um. Das griechische [e] wurde mit alif umgeschrieben.¹⁴ Dieselbe Umschrift ist auch im Namen Menón zu beobachten.¹⁵ In der arabischen Form مانن das *aligh* entspricht dem griechischen [e]. Die Form منكسانس für Meneksenos zeigt dieselbe Rechtschreibung.¹⁶

Eine andere Eigenschaft der syrischen Sprache ist die Spirantisation mancher Konsonanten nach Vokalen. Die Form افروطاغورس für Protagoras deutet auf syrische Umschrift hin. Das griechische [p] wurde wahrscheinlich mit dem syrischen /p/ (spirantisiert als /f/ ausgesprochen) umgeschrieben, anstelle von dem arabischen b/. (Wie

¹² Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Translated with an Introduction by Muhsin MAHDI. Ithaca, New York 1969, XI—XXV und 3—10.

¹³ al-Fārābī: *Kitāb taḥṣīl al-sa'ādat*, 94.

¹⁴ a. a. O. 6.

¹⁵ a. a. O. 9.

¹⁶ a. a. O. 26.

bekannt, die syrische Buchstabe für /p/ hat die Form von /f/.¹⁷ Dieselbe Anomalie kennzeichnet die Umschrift von Hippias als افيس, wo das anlautende *aligh* eine typische syrische Umschrift von [i] ist.¹⁸

Die normale arabische Umschrift (griechisches [p]=[b]) ist manchen anderen Namen zu finden. So ist z. B. Epinomis als اينمس und Parmenides als نرمنيدس umgeschrieben.¹⁹ Ebenso auf syrische Umschrift deutet der Name von Hipparkhos als اپرخس geschrieben, wo das persische p in diesem arabischen Text eingesetzt wird, um das syrische nicht spirantisierte p wiedergeben zu können.²⁰

Die als Regel geltende Umschrift macht es auffälliger, daß Mehrheit der Namen die Charakterzüge der syrischen Rechtschreibung aufweist. So ist Protagoras als افروطاغورس im Text wiedergegeben,²¹ wo p und f einander entsprechen. In diesem Wort ist die Entsprechung von [g] und ġ auffällig, weil im Namen Gorgias das erste [g] mit ġ und das zweite mit ġ umgeschrieben ist.²² In diesem Lichte ist er schwer, die Umschrift von Theagés als تيجس zu deuten.²³

Die syrische Spirantisation (nach Vokalen d = dh) ist im Falle von Phaidón als فلذن zu ahnen, mit dem typischen A = griech. [e] (in der Aussprache) Entsprechung ergänzt.²⁴

Das Umschriftsystem des Traktats ist nicht einheitlich. Die große Anzahl der Anomalien, die auf eine Syrische Vermittlung hinzuweisen scheinen, läßt aber die Vermutung nahe, daß sich al-Fārābī auf eine ihm auf syrische Fassung bekannte Vorlage stütze. Die syrische Vorlage muß aber unbedingt auf griechische Vorlagen zurückgehen. Die Syrer waren ja vor allem als Vermittler der Kulturgüter und Übersetzer bekannt.

Ein weiterer Beweis für die griechische Herkunft der Plato-Compendien ist die Tatsache, daß manche Gedanken, die in der oben zitierten arabischen Stelle zu finden sind, lassen sich auch in der klassischen Literatur nachweisen. Der angeführte arabische Text sagt, daß die Person, die alle verlangten Eigenschaften hat, ist allein der König. Wenn es keine Person gibt, die allein alle Eigenschaften hat, sondern eine Gruppe der Laute zusammen der Kriterien entsprechen, dann diese Gruppe die königliche Macht haben muß. Auch Cicero, der mit der platonischen Philosophie vertraut war, sah die Frage des Königs ähnlich: „Qui si unus satis omnia consequi posset, nihil opus esset pluribus;“²⁵

Die Gedanken des zitierten arabischen Textes tauchen auch bei Florus, Augustinus auf, wie die anderen Beiträge dieses Bandes zeigen.²⁶

¹⁷ a. a. O. 7, 8.

¹⁸ a. a. O. 15.

¹⁹ a. a. O. 25 und 12.

²⁰ a. a. O. 14.

²¹ a. a. O. 8. Siehe oben Note 17.

²² a. a. O. 11.

²³ a. a. O. 16.

²⁴ a. a. O. 22.

²⁵ De re publica, I. 34, 52.

²⁶ Siehe z. B. die Beiträge von L. HAVAS und G. KENDEFFY.

Wenn unsere Annahme, daß der Dialog Kritias ein Bildungsroman und ein Fürstenspiegel war, sich durch diese Erwägungen beweisen läßt, dann müssen wir behaupten, daß dieser Dialog eine große Rolle in der Herausbildung der am Anfang zitierte arabischen Tradition spielte. Ferner mußte dieser Dialog als Vorbild für die philosophisch inspirierte Bildungsromane und Fürstenspiegel, wie Xenophóns *Kyrápaideia*, oder später für Ibn Tufails *ibn Iaqzān* und für die davon inspirierte Literatur (Defoe: Robinson Crouse) dienen.